

## SZIGETI LAJOS SÁNDOR

### Sensus Numinis: hit, remény és irodalom

„Komm reden wir zusammen, wer redet, ist nicht tot.” („Jertek, szóljunk együtt, ki szól, nem holt” [saját fordítás – Sz. L. S.].) Az idézett sorok Zirkuli Péter 1982-ben megjelent *Kép a tükörben* című kötetének utolsó verséből valók. Idézőjel nélkül szerepelnek, egy magyar nyelvű vers szerves részeként, így csak hosszas nyomozás után – végül magától a szerzőtől – tudtam meg, hogy ezek Gottfried Benn posztmodern módon idézett szavai. Miért idéztem? A kimondás törvénye, a megszólalás kötelezettsége, az együttlés immanens parancsa van – többek között – ebben a mondatban. De eszembe juthat Esterházy Péter *Az elefántcsonttoronyból* című írása is: „Akik nem tudnak beszélni, azok helyett annak kell beszélni, aki tud.”

Mit jelenthet ma, a modernitás utáni, a posztmodern korszakban, a későmodern szakaszban a modernség, milyen szerepe lehet a művészetnek, az irodalomnak akkor, amikor már Hamvas Béla világválságról beszélt, igaz, hozzátette: az apokalipszis után – utalva egy jellegzetes emblémára – megválthatja magát a világ? Ez a válságtudat, ez az éles tudománykritika megfogalmazódik a „művészettörténet végéről” (Hans Belting) szólva csakúgy, mint a „filozófia végéről” (Heidegger), sőt a tudomány-krizeológiával párhuzamosan Daniel Bell az „ideológia végéről”, Francis Fukuyama nagy vitát kiváltott történetfilozófiai esszéje pedig a „történelem végéről” beszél. (A Pernecky Géza művészettörténész szerkesztésében megjelent *Európai Füzetek* első kötete (száma) ezek közül Hans Beltingét idézi magyarul.)<sup>1</sup> E vereség-hangulat a magyar irodalomtudományban késve mutatta meg magát, – Kenyeres Zoltán szavaival – Hegyeshalomnál akkor lépte át a határt, amikor az új elméleti kutatások fényében már a válságból való kilábalás lehetőségei is föl-fölvillantak.<sup>2</sup> Ekkor írta Béládi Miklós azt a tanulmányát, amely már címével jelezte az ambiguis viszonyt, egyszerre mondta a „nemet” és az „igent”: *Az irodalomtörténet válsága – az irodalomtudomány megújulása*.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vö. Daniel Bell, *Az ideológia vége. Világosság* 1991, 2, 93–103; Francis Fukuyama, *A történelem vége. Valóság* 1990, 3, 16–31; Radnóti Sándor, *Egy nagy tudomány frusztrációja. Holmi* 1993, 1, 146; Fehér M. István, *Martin Heidegger. Egy 20. századi gondolkodó életútja*. Budapest: Göncöl, 1992: 336.

<sup>2</sup> Vö. Kenyeres Zoltán, *A befejezetlen múlt – irodalomtörténet-írásunk néhány kérdéséről. Irodalomtörténet* 1993, 1–2, 23.

<sup>3</sup> Béládi Miklós, *Az irodalomtörténet válsága – az irodalomtudomány megújulása. Literatura* 1983, 1–4, 47–60.

Az irodalomban magában azonban már jóval korábban megfogalmazódott e szerepre<sup>4</sup> való rákérdezés. „Wozu Dichter in dürrer Zeit?” – így hangzott Hölderlin kérdése a *Brot und Wein* című elégiájában (hasonló kérdéseket tesz majd fel Kosztolányi is azonos című – *Kenyér és bor* – kötetében, mégpedig akkor, amikor ő maga is megéri a krisztusi kort), amely Krisztus jegyeire utal. (Juhász Ferenc nálunk később kötetcímében kérdezi majd: *Mit tehet a költő?*) A hölderlini felismerésre Nietzsche mutatott rá a legdrasztikusabban a *Zarathustrá*-ban, s vele Babits a *Jónás könyvé*-ben (melyben egyszerre látjuk Bergson, Benda és Nietzsche eszmetörténeti hatását). Miért sanyarú az idő, amire Hölderlin utal, mert „wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter” („túl későn jövünk, noha élnek az istenek”), Babits pedig majd így fogalmaz: „Az istenek halnak, az ember él.” Szinte ezt látszik folytatni a már idézett Gottfried Benn, amikor azt mondja: „Du musst dir alles geben, / die Götter geben dir nichts.” („Mindent meg kell adj magadnak, az istenek nem adnak semmit.”)

De hadd bocsássak előre valamit ahhoz, amiről ma beszélendő leszek. A hetvenes években (1972-ben) íródott, és a *Pokolból jövet* (1981) című kötetben jelent meg Utassy József verse, amelynek konnotációja leginkább Pilinszky *Négysoros* című versét idézheti föl bennünk. Az Utassy-vers, *Az én keresztem* – amely egyúttal része egy évezredes hagyománynak, a képvers hagyományának – motivikusan-embematikusan Jézus történetét, utolsó napját, értünk vállalt tettét artikulálja újra, ezért is emlékeztethet a *Négysoros*-ra, amelynek első két sora annyira személytelen, hogy még a főnévi igenév személytelenségét is nélkülözi:

Alvó szegek a jéghideg homokban.  
Plakátmagányban ázó éjjelek.  
Égve hagytad a folyosón a villanyt.  
Ma ontják véretem.

Itt jegyzem meg, hogy a *Négysoros* értelmezéséhez érdemes figyelni az eredeti kontextusra, arra, hogyan helyezi el a verset Pilinszky. Három vers szerepel a *Harmadnapon* kötetben együtt – a kötet az egyik csúcsteljesítménye a későmodern magyar költészetnek, jöllehet, s erre Kulcsár Szabó Ernő hívta fel a figyelmet, a magyar történelem egyik legsötétebb évtizedében született (1947–1957), mégsem valamiféle ellenzékiiség szülte.<sup>5</sup> A *Jelenések VIII. 7.*, utána az *Apokrif* s aztán a *Négysoros*. Így nézve minden fordítva mutatkozik meg, előbb látjuk az apokalipszist, amely a jelenből indul, utána annak olyan folytatását, amelyben az Isten is tehetetlen (előre vetítve a teodicea kérdését), s csak azután a „nagy péntek”-verset. Itt jegyzem meg azt is, hogy Juhász Ferenc és Nagy László is ekkor írják a maguk démonias-apoka-

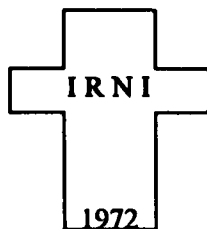
<sup>4</sup> Vö. Szegedy-Maszáik Mihály, Szerepjátszás és költészet: összhang vagy ellentmondás? *Irodalomtörténet* 1992, 4, 715–728.

<sup>5</sup> Vö. Kulcsár Szabó Ernő, *A magyar irodalom története 1945–1991*. Budapest: Argumentum, 1993: 57.

lipszises verseit, mégpedig 1954-ben (erre az időre datáltatták Pilinszkyvel is a verset, valójában 1952-ben írta, de Király István átíratta), olyan műveket, mint a *Gyöngyszoknya*, *Tékozló ország*, de ilyen a *Harc a fehér báránnyal* kötetben a *Babonák napja csütörtök*, illetve a *Vállamon a báránys éggel*. És itt akár folytathatnánk is a sort, taníthatnánk számos olyan művet, amely emblematikusan az evangéliumra utal. De a Pilinszky-mű egyúttal a csönd motívumára, az elhallgatás (Georg Michael Schultz: *Neigung zum Verstummen*) magatartására is fölhívja a figyelmet, arra, amit az Utassy-versben is láthatunk.<sup>6</sup>

Az Utassy-vers ezt az élménykört is magában hordozza, de úgy, hogy bár a személytelenség üzenetét is közvetíti az infinitívus, a cím egyúttal a vállalt személyességet hangsúlyozza. A vers így „szól”:

Az én keresztem



A képvers középpontjában egyetlen szöveges elem áll látszólag jelentéshordozó szereppel, ezzel a szerző szinte mesterien csapja be az olvasót, hiszen első pillantásra a látvány a hagyományos bibliai konnotációt eleveníti fel: ugyanis Jézus elfogatására, elítéltetésére, keresztre feszítésére gondolunk, mert a látvány – képversről van szó – felidézi bennünk mindazt, ami Jézus életével, szenvedéseivel, halálával kapcsolatos. Az evangéliumok szerzői e halált úgy értelmezik, mely szerint nyilvánvalóvá vált, hogy Isten megkönyörült a bűnös emberiségen, azáltal, hogy küldötte a kereszthalál által, annak vállalásával azonosult a bűn következtében elesetté vált emberekkel, egyben fel is emelte az embert mint olyat, és megszabadította ettől az elesettségtől. A kereszt látványa amúgy is felszabadítja-felidézi bennünk, keresztényekben a fizikai értelemben vett szenvedést is: a katonák, miután csúfot üztek belőle, levették róla a bíborpalástot, és saját ruhájába öltöztették, aztán vállára tették a keresztet, és elvezették a Golgotára, a kivégzés helyére, hogy ott a keresztre feszítsék, melyre – Pilátus parancsára – feliratot is erősítettek, melyen héberül, görögül és latin nyelven feltüntették kivégzésének okát: „Názáreti Jézus, a zsidók királya.” Az egy másik kérdés, hogy bennünk – történeti okokkal magyarázható módon, egyébként

<sup>6</sup> Minderről részletesebben: Szigeti Lajos Sándor, *A teremtet Isten csendje*. In: *Uő, Evangélium és esztétikum. Bibliai motívumok a modern költészetben*. Budapest: Széhalom Könyvműhely, 1996, 183–203.

nem véletlenül, államalapításunkat is felidézve, a latin rövidítés maradt meg: Iesus Nasareus Rex Iudeorum, ennek rövidítése a mindenütt látható INRI. Az evangéliumi történet ismeretében tulajdonképpen szinte csattanóként hat Utassy keresztye, melynek betűcseréjében értelmes magyar főnévi igenevet találunk. Ez a főnévi igenév egészen másra irányítja a figyelmet: sajátos ars poeticával állunk itt szemben. A krisztusi halál magasztosságával itt megdöbbenő értékvesztéssel szembesülünk: egy cselekvés „haláláról” van itt szó – az *IRNI* szó áll a kereszten, mely grafikai alakját tekintve a bibliai keresztre asszociál, ugyanakkor a hagyományos bibliai motívumok az infinitivus használatával egészen más megvilágításba kerülnek, itt a cselekvés válik kérdésessé, s a cím személyessége felerősíti a hatást, ugyanis az alkotó, a szerző saját keresztyéről „beszél”. A cím egy mindenkinek ismert közmondást-szólást idéz, amely szerint mindenkinek megvan a maga keresztye, a költő számára ez a keresztye saját sorsának vállalását, és egyben azt a keserű felismerést jelenti, hogy bezárulni látszanak a költészet, a költészet szabadságának lehetőségei, ha tetszik: elveszett az „ige”, a „szöveg”, a „műalkotás” jelentősége, mindezek csupán grafikus jelek összességét jelentik. A költészet halálának megélése az eltorzított bibliai képben tudatosul, ahol nincs helye a kimondott szónak, de az itt olvasottak világa felidézi Jézus szenvedését, s azt a gesztust is, amellyel értünk, a megváltásunkért vállalja a fájdalmat, a halált, azokkal szemben, illetve azokért is, akik pedig vele gúnyolódtak. Amikor megfogalmazódik Utassy verse, látszólag nem történik más, mint hogy a középső két betűt felcseréli a költő, csakhogy nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy egy költő teszi ezt, s arról sem, hogy e magyar főnévi igenév a keresztre íratik fel a versben, azaz amikor Utassy a költői immanens parancsot, a cím szerint neki, személyesen is kötelező feladatot írja a keresztre, tulajdonképpen azért mutat vissza Krisztusra, hogy tőle a feladathoz erőt kaphasson, illetve azért is teheti, mert a keresztyéni (keresztényi) kultúrtörténet világában élő olvasónak is többet mond itt az infinitivus önmagánál.

Az idézett Utassy-szöveg egyszerre több mindenre hívja fel a figyelmünket: többek közt arra, milyen hagyományokra épülve valósul meg a modernség, arra, hogy a főnévi igenévnek a maga grammatikai-stilisztikai funkciója mellett lehet poétikai szerepe is, és ez sem új keletű: a magyar költészettörténetben is helye van Nyéki Vörös Mátyás *Tirtinabulum*-ától napjainkig, köztük olyan jelentős versekig, mint amilyen Kölcsey *Elfojtódás*, Arany *Az örök zsidó*, Vajda *A vadli erdőben*, Ady több idemutató műve közül a *Sirni, sirni, sirni*, Juhász Gyula *Gyászköntös*, Kosztolányi (több műve közül) *Harsány kiáltások tavaszi reggel*, József Attila *Ülni, állni, ölni, halni*, Pilinszky *Infinitivus*, Tandori Rimbaud *a sivatagban forgat*, Domonkos István *Kormányellöréshben*, Nagy Gáspár *Hétparancsolat* című műve.<sup>7</sup> (Itt jegyzem meg, hogy ezek közül néhány évvel ezelőtt Pilinszky verse az egyetemi felvételi teszt-

<sup>7</sup> Vö. Szigeti Lajos Sándor, *Infinitivus és immigráció*. In: Uő, *Modern hagyomány. Motívumok és költői magatartásformák a huszadik századi magyar irodalomban*. Budapest: Lord Könyvkiadó, 1995: 72–100.

ben szerepelt esszékérdésként. Azt hiszem, a tétel-összeállító bizottság tagjai nem gondolták igazán végig, mit várnak el életük vízválasztó pillanatában a frissen érettségizett tizennyolc éves fiataloktól, amikor megfogalmazták a feladatot, a vers ugyanis hihetetlenül nehéz. Így szól: „Még ki lehet nyitni, / És be lehet zárni. / Még föl lehet kötni, / És le lehet vágni. / Még meg lehet szülni, És el lehet ásni.”) Ugyanakkor arra is utal a választott Utassy-mű, hogy a bibliai hagyományokhoz, az Istenhez való viszony újraartikulálása is szempontot jelenthet hagyomány és modernség vizsgálatában.

*Modern hagyomány* című könyvemet egy Sik Sándor-idézzel fejeztem be: *Esztétika*-jában az esztétikai abszolútumról írva Sik Sándor megállapította, hogy annak minden abszolútumát legtökéletesebben a keresztény istenfogalom elégíti ki, ebben is megmutatkozik a kereszténységnek hasonlíthatatlanul emberi volta. Gondolatmenetét a keresztény istenfogalomról és a művészetről, a költészetről tett filozófiai-esztétikai vallomásában a következőképpen fejezte be: „Ez az Isten immanens is – »őbenne élünk, mozgunk és vagyunk«, transzcendens is: úgy különbözik a világtól, mint szobrász a szobortól. Személyes és Teremtő: a szó legteljesebb értelmében művész. Saját »dicsőségére«, végtelen gazdagságának kinyilatkoztatására alkotta a világot, tehát »minden mulandó csak hasonlat«: az ő szimbóluma. Saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert, tehát még a vallomáselv is megvalósul benne. Dualisztikus – testi, lelki – lényé teremtette: ebben gyökerezik az egész-emberi magatartásnak (tehát az esztétikai élménynek is) egyszerre érzéki-szellemi természete. Végül még egy nagyszerű, esztétikailag kimondhatatlanul termékeny gondolata a keresztény istentannak: a Második isteni Személy, az Örök Ige – az Isten »dicsőségének fénye és lényegének képmása« [...] benne az Isten-emberben teremtő és teremtmény, relatív lét és Abszolútum, alkotóművész és műalkotás, esztétikai valóság és esztétikai érték titokzatos egységgé forr össze. Benne Isten, a »szépség szerzője« és »a mindenség művésze« emberi szépséggé, »mű«-vé lett: legnagyobb történelmi szimbóluma, de egyszersmind élő valósága is az Abszolútumnak. A keresztény ember számára a művészetben és az esztétikumban sem adatott más név, amelyben üdvözlünk lehetne. Így az esztétikai elmélkedés eligazítja az embert az Abszolútum felé. Kézen fogva vezeti el a tengerpartig, ott elereszti a kezét és egy alig észrevehető, finom kézmozdulattal kimutat a Parttalan Végtelenbe: A tudomány itt elnémul. Itt már a *sensus Numinis* veszi át a szót.”<sup>8</sup>

A motívumok kiválasztása lehet esetleges is, azonban ha a modernség legfontosabb sajátosságait kívánjuk kiemelni, már szükségszerű a választásunk: adott például az Istenhez való viszony, a bibliai motívumok gyakoribbá válásának vizsgálata, mely feltehetően ad egy lehetséges választ a modernség genealógiájának – kialakulásának és mibenlétének – kérdésére is, így mintegy folytathatóvá téve könyvem gondolatmenetét. Az *Evangélium és esztétikum* című könyvem a teológiai hermeneutika egyik jelentős alakja, az evangélikus Rudolf Bultmann gondolkodásának feltételeit

---

<sup>8</sup> Sik Sándor, *Esztétika*. Szeged: Universum Kiadó, 1990 (1942): 455–456.

elégíti ki, amely szerint „csak az képes a szöveg kíváncsiságát meghallani, akit saját egzisztenciájának kérdése mozgat”,<sup>9</sup> azaz csak akkor van értelme az irodalomban való gondolkodásunknak, ha létünk problematizáltságára tudunk rákérdezni az irodalmi művekben. A Gadamerrel vitázó másik jelentős reformteológus, Pannenberg is hasonlóan fogalmaz: „Gadamer maga elismeri, hogy a szöveg *nem* úgy beszél hozzánk, »mint egy Te«, mert »nekünk, a megértőknek magunktól kell őket előbb megszólaltatnunk«. Jószerint mégis éppen ez az utóbbi belátás jelenti azt, hogy arról a »kérdésről«, amelyet a szöveg intéz hozzánk, csak metaforikusan beszélhetünk: csak a kérdező ember számára válik a szöveg kérdéssé; magától nem az.”<sup>10</sup> De érvényesnek látszik e gondolkodás magára a hitre vonatkozóan is. Karl Rahner jezsuita hittudós a lét és az ember Istenre irányuló nyitottságáról, az ember Istenre irányuló szabad döntéséről szólva a következőket mondja 1941-ben írt *Az Ige hallgatója* című könyvében: „Az Istenről való ismeret igazságát – hogy valaki minek s kinek tartja Istenét –, egyszersmind szeretetének rendje vagy éppen káosza hordozza. A dolog nem úgy áll, hogy az ember először is semleges módon megismeri Istent, majd pedig eltöpreng azon, vajon szeretettel vagy gyűlölettel viseltessék Isten iránt [...] Isten konkrét megismerését már mindig is eleve meghatározza az, *amiként* az ember a számára adott dolgokat szereti és értékeli. A metafizikai megismerés sohasem szemléli tárgyát annak tulajdon mivoltában – »színről színre« –, hanem csak a szubjektum saját transzcendenciájából ismeri meg, az ember ráirányultságából. Ennélfogva az ilyen metafizikai megismerést – egyfelől – nem is irányíthatja kellőképpen maga a tárgy, és – másfelől – ezért függ mindazon mozzanattól, mely e transzcendencia konkrét módját és sajátosságait meghatározza.”<sup>11</sup> Hasonlóan fogalmaz az ugyancsak 1941-ben megjelent *A testamentom és a mitológia* és az 1952-ben született *A demitologizáció* című tanulmányában a már idézett Rudolf Bultmann is: „Krisztust megismerni annyi, mint megismerni mindazokat a javakat, amelyeket Krisztustól kapunk, nem pedig szemlélni Krisztus természetét és az inkarnáció módozatait. [...] Istennek csak azt a beszédét és azt a tettét értjük meg, mint fontosat, amelyeket mi magunk, személyesen megéltünk, s amelyek valamilyen módon egyéni egzisztenciánkat érintik.”<sup>12</sup> Joós Ernő szerint ezzel a kitéttel Bultmann Heidegger filozófiájához csatlakozott, az ilyen egzisztencialista interpretáció „nem veti el a mitológiai elemeket, hanem csak újrainterpretálja őket, mint minden ember életében megismétlődő

<sup>9</sup> Rudolf Bultmann, *A hermeneutika problémája. Filozófiai hermeneutika*. Budapest, 1990: 110.

<sup>10</sup> Wolfart Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte*. In: H.-G. Gadamer – G. Böhm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978: 23.

<sup>11</sup> Karl Rahner, *Az ige hallgatója. Vallásfilozófiai alapvetés*. Budapest: Gondolat, 1991: 116–117.

<sup>12</sup> Idézi Joós Ernő, *Látzat és valóság. A hermeneutika filozófiai alapjai*. Sárvár, 1995: 147–149.

problémákat. Ilyen a bűntudat és a bűnbocsánat örökké megismétlődő problémája.”<sup>13</sup> Az embernek az Istenhez és önmagához való viszonya e megváltozott világban szükségszerűen fölérősíti a teológiát évszázadok óta kínzó kérdéseket is, például a teodicea kérdését, vagyis a történelemben és az egyéni életben érvényesülő isteni igazságosság problémáját. Valóban érvényesül? Hogyan? Hogyan beszélhetünk felelős módon az Isten és a történelem, az egyház és a történelem viszonyáról? Többek közt ezekre a kérdésekre keresi a választ – Bibót interpretálva – a huszadik század egyik kiemelkedő református teológusa, Vályi Nagy Ervin is a *Gondviselés*hit – *contra és pro* című tanulmányában. Vályi Nagy szerint Bibó esszéjének legsziporkázóbb ötlete az, „hogy a tényleges újkori történet úgy jelenik meg, mint tagadás a tagadásban.”<sup>14</sup> Arról a gondviselésitről van tehát szó, amelyre Bibó maga is rákérdez József Attila és Radnóti Miklós segítségével. Az előbbi *Négykézláb másztam* című versének egyetlen szakaszát vizsgálja: „Úgy segített, hogy nem segíthetett, / Lehetett láng, de nem lehetett hamva, / Ahány igazság, annyi szeretet, / Úgy van velem, hogy itt hagyott magamra.” A versről szólva azt mondja, hogy a mindenhatóság fölösleges és hívságos attribútummá válik, „mert az is Isten együttérzési lehetőségéhez tartozik, hogy ne legyen mindenható vagy legyenek nem mindenható helyzetei”.<sup>15</sup> Radnóti *Sem emlék, sem varázslat*-ának következő részét idézi: „magamban élem át már mindazt, mi hátravan, nem nézek vissza többé s tudom, nem véd meg engem / sem emlék, sem varázslat, – baljós a menny felettem / ha megpillantasz barátom, fordulj el és legyints! / Hol azelőtt az angyal állt a karddal, – / talán most senki sincs.” Bibó szerint a vers azt érzékelteti, hogyan jut el valaki a vigyázó és bosszúálló angyalban való bizakodástól az elmélyültebb hitig: „Ez a hit nagyon keményen és radikálisan tagadja a konvencionális gondviselésit, ugyanakkor azonban kendőzetlenül néz szembe az emberi sors feltételeivel.”<sup>16</sup> Elemzése befejezésében nem tesz mást, mint idézi a tragikus sorsú evangélikus teológust, Bonhoeffert, aki így ír: „Nem lehetünk tisztességesek annak elismerése nélkül, hogy ebben a világban úgy kell élnünk – »etsi deus non daretur« [idézet Hugo Grotiustól: mintha nem lenne Isten]. És ezt éppen Isten előtt ismerjük föl! Maga Isten kényszerít erre a fölismerésre. Felnőtté válásunk ilyen módon vezet bennünket az Isten előtti helyzetünk igazi megismeréséhez. [...] Isten előtt és Istennel élünk Isten nélkül. [...] A vallásosság a bajokkal küzdő embert ahhoz az Istenhez irányítja, aki a világban hatalmas; Isten itt valójában deus ex machina. A Biblia viszont Isten tehetetlenségéhez és szenvedéséhez irányítja az embert; egyedül a szenvedő Isten segíthet.”<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Vö. Joós Ernő, uo.

<sup>14</sup> Vályi Nagy Ervin, *Minden idők peremén. Válogatott írások*. Basel–Budapest: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1993: 94.

<sup>15</sup> Bibó István, Két verselemzés. *Confessio* 1979: 76.

<sup>16</sup> Bibó István, uo. 80.

<sup>17</sup> Idézi Bibó István, uo.

Itt esélye legfeljebb a különböző menekülésmitoszoknak lehet, köztük a már említett csönd motívumának vagy a hallgatás, elhallgatás költői magatartásának. A huszadik század szükségszerűen a maga képére formálta át a csöndet, ez az átértékelés Wittgenstein ismeretelméletében, Webern és Cage esztétikájában, Beckett poétikájában „egyike a modern szellem legeredetibb, legjellemzőbb mozzanatainak”, olyanynira, hogy „sok modern költészetben a csönd az eszményi célt jelenti”, „beszélni annyi, mint keveset mondani”. Rilke verseiben a csönd kísértései elválaszthatatlanok voltak a költői alkotás kockázatától.<sup>18</sup> Janine Wolfrom ugyanakkor éppen Rilke *Francia költemények* című ciklusáról szólva jegyzi meg, hogy a csönd lehet az elmélkedés, a derű, a türelem világa is,<sup>19</sup> azaz a kontempláció, a meditáció költői magatartásának hordozója. Utal erre Steiner is, aki szerint már Keresztelő Szent János kifejezi a szemlélődő lélek aszketikus elragadtatását.<sup>20</sup> A művészet, a költészet – mondhatjuk tehát Sontaggal és Wolfrommal – lehet maga is csönd. Konsztantyin Pigrov *A klasszikus szöveg hallgatása* című tanulmányában fogalmazza meg, hogy a klasszikus és nem klasszikus szöveg szétválasztása nem más, mint az égi és a földi szétválasztása, ugyanakkor a nem klasszikus beszéd az egyedüli út a nagy klasszikus csöndhöz.<sup>21</sup>

Tulajdonképpen ebben az értelemben tételezzük, hogy a modernség fontos ismérve az Isten nélkül maradottságunk, az Isten nélküli létre való ráeszmélésünk, de az is, hogy mégis vágyik a huszadik századi költő a találkozásra: a Bibliához fordul, amikor tárgyatlan büntudatára keres választ, amikor kéri a méltósággal viselhető halált, várja a teremtés kegyelmi pillanatát, amikor apokaliptikus látomását, világba vetettségét formálja költészetté, amikor tiltakozik, pöröl, hogy végül mégis mindig hangsúlyozza a vállalható magatartásformát, az írástudó hitét és felelősségét.<sup>22</sup>

Annyi bizonyos, a modern világa isten nélküli világ, akár Nietzsche, akár Rimbaud-ra mutatunk is vissza, mint az elsőkre, kiktől e gondolkodást eredeztethetjük. Somlyó György szerint a modern költő nem „Isten szája” többé, hanem – némi iróniával, de nem minden alap nélkül mondható – maga az Isten. „Ugyanaz a tizenhat éves Rimbaud, ki a charleroi-i békés polgárok padjaira szentségtörő kamasz kihívással felírta: »Mort á Dieu!«, Baudelaire-t »a legelső látnoknak, a költők királyának, valóságos Istennek« nevezi” (a kiemelés is tőle származik). József Attila *Eszmélet*-ét idézve pedig azt mondja, hogy „a modern költészet »eszmélete« – legáltalá-

<sup>18</sup> George Steiner, *Language and Silence. Essays*. London: Penguin Books, 1969: 72.

<sup>19</sup> Janine Wolfrom, *Essai sur le silence dans les Poèmes Français de R. M. Rilke. Histoire des Idées et des Littératures. La Revue Lettres Modernes* 1959: 7.

<sup>20</sup> George Steiner, *uo.* 20.

<sup>21</sup> Константин Пигров, *Молчание классического текста. Язык и текст*. Санкт-Петербург, 1992: 92–93. Erről a kérdéskörrel l. még: Otto Lorenz, *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin–Rilke–Celan. Studien zur Poetik deiktisch-elliptischer Schreibweisen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

<sup>22</sup> Vö. Szigeti Lajos Sándor, *Evangélium és esztétikum. Bibliai motívumok a modern költészetben*. Budapest: Széphalom Könyvműhely, 1996.



nosabb jelentésében – az isten nélkül maradottságra való ráeszmélés, ennek egész drámaiságában, az elhagyatottság pánikjától a világért való felelősség tragikus vagy harcos vállalásáig”.<sup>23</sup> Yves Bonnefoy, Rimbaud-monográfiájában, ezt a következőképpen fogalmazta meg: „Az igazi modern tett Isten nélkül »isteni« életet akarni.”<sup>24</sup> Csakhogy ez egyúttal azt is jelenti mégis, hogy szükségszerűen vissza kell utalnunk a régmúltra, akár a *Könyvek könyvé*-re is, ha modernségünket akarjuk megmutatni. Kitűnő példát, váratlan idevonatkozó hivatkozást olvashatunk Somlyó György könyvében, aki rálelt az *Evangélium*-nak arra a részére, mely hasonlóan nyilatkozott az igazi írástudó természetéről és feladatáról: „Minden írástudó, aki a mennyeknek / Országa felől megtanított, hason- / latos az olyan gazdához, aki őt és / újat hoz elő az élestárából” (Máté 13,52). Hasonló gondolkodást mutat az európai modernizmus egyik legkorábbi példáját, a *Modern költők* című antológiát fordító és szerkesztő Kosztolányi, aki *Katé* című cikkében így ír 1925-ben: „Minden keresés, minden kísérlet jogosult, mely ismét összekapcsol bennünket az eleven művészettel. Áldott az, aki az újat hozza. Azt az újat, amely régi, de mi újnak látjuk.”<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Somlyó György, *Philoktétész sebe. Bevezetés a modern költészetbe*. Budapest: Gondolat, 1980: 59–60.

<sup>24</sup> Idézi Somlyó György, uo. 69.

<sup>25</sup> Kosztolányi Dezső, *Nyelv és lélek*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1971. (A kiemelés tőlem. Sz. L. S.)